

*От Древността до нас  
From Antiquity to Nowadays*

## **ЩО Е ИЗТОЧНОПРАВОСЛАВНАТА МОНАШЕСКА КУЛТУРА И КАКВИ СА НЕЙНИТЕ ЕЛЕМЕНТИ – ПОГЛЕД КЪМ СРЕДНОВЕКОВНА БЪЛГАРИЯ ЧАСТ ПЪРВА<sup>1)</sup>**

**Георги Канев**

*Софийски университет „Св. Климент Охридски“*

**Резюме.** Изложението разглежда особеностите на монашеското битие и прави опит да даде определение на понятието „православна монашеска култура“. Авторът достига до заключението, че монашеството е еманация на Православието и връх в човешките усилия за уподобяване на Бог по благодат. Изражение на високия монашески идеал намираме в християнската литература и особено патеричните разкази, житията, нравоучителните поучения, манастирските правила и др. Тази книжнина, наред с православното изобразително изкуство и духовното съдържание на православното богослужение, са сферите, където най-пълно се представя съдържанието на монашеската култура. В тези три акцента е налице словесно очертаване, изобразяване и опит за изживяване на идеала, който е сърцевина на съвършения християнин и респективно – на монашеското битие – светостта.

*Keywords:* monasticism, Orthodoxy, christian literature, icons, holiness

В настоящето изложение се прави опит да се осмисли съдържанието на понятието „монашеска култура“, да се предложи, макар и най-общо и подлежащо на прецизиране, определение и да се посочат част от сферите, където тази култура най-отчетливо се проявява. В областта на богословието за монашеството е писано много, налице са обемисти трудове, които го осмислят и обясняват от догматическа гледна точка. Особено изпъква старият, но ценен и до днес капитален труд на Сергей Михайловч Зарин „Аскетизмът според православно-християнското учение“, издаден в Санкт Петербург през 1907 г. В областта на историята за монашеството също е изписано немалко. В българската историография, посветена на Средновековието, монашеството е разглеждано в сферите на архитектурата, стопанството и икономиката, книжнината и изкуството<sup>2)</sup>. Малко са обаче изследванията, които се опитват да го поставят на фона на неговите духовно-религиозни цели, които да се съпоставят с конкретните обстоятелства в атмосфера на пропито от Православието общество<sup>3)</sup>. Черноризците и тяхната движеща сила не могат да бъдат разбрани правилно, без да се разгледат в контекста на православното вероизповедание. Като имаме предвид очевидно важната роля на манастирите и обитателите им в живота

на източноправославния християнин и до днес, трябва да се опитаме да разберем причините за тази позиция. Подобен опит изисква разглеждане на предписанията за живот, които Иисус Христос завещава на Своите последователи. Заключениеята, до които се достига, служат като ориентир на опита да се щрихира мястото на монаха и неговия идеал в средновековното българско общество.

„Православният духовен живот не е повърхностен, нито чувствен, а е предълбок и същностен... Това е живот, който изисква жертва от плътта и от сетивата, и който се развива със силата и просветлението на Светия Дух“<sup>(4)</sup>. В този неголям цитат известният професор по православна етика и социология Г. Мандзаридис обхваща основите в живота на вярващия православен християнин. Същият автор посочва, че от иноците, които се отдават на аскеза, не се изисква нещо в същността си по-различно от онова, което се поставя като цел пред всеки вярващ<sup>(5)</sup>. Особено показателен в това отношение е разказът за разговора между Иисус и богатай млад мъж. На въпроса, какво да стори, за да заслужи живот вечен, младежът получава отговор да опази заповедите. След това му се посочва, че това са същите заповеди, които получава навремето пророк Мойсей. Богатият мъж отбелязва, че това той е изпълнил и изпълнява и тогава Христос му отговоря: „Ако искаш да бъдеш съвършен, иди, продай имота си и раздай на сиромаси; и ще имаш съкровище на небето; па дойди и върви след мене.“ (Мат. 19:16 – 21). Този призив за съвършенство е отправен всъщност към всички християни: „И тъй, бъдете съвършени, както е съвършен и Небесният ваш Отец“ (Мат. 5:48)<sup>(6)</sup>. Сред призваните към съвършенство християни – всекиму според възможностите, монасите приемат този призив с всички свои сили и с цялото си дръзновение<sup>(7)</sup>.

Устремени към съвършенство, те всъщност се устремяват към святост: „Освещавайте се и бъдете свети, защото Аз Съм Господ (свет) Бог ваш“ (Лев. 20:7) и „...но по примера на призовалия вас Светия, и вие сами бъдете свети във всички постъпки, защото писано е „бъдете свети, защото Аз съм свет“ (I Петр 1:15 – 16). В Новия Завет могат да се намерят места, където понятието „светии“ се употребява като синоним на „християни“, както и места, където отразява определени Божии люде като например пророците или хора със свещенически сан<sup>(8)</sup>. В богословието светостта се определя още с понятията „обожествяване“ или „обожение“ по благодат и е крайният стремеж на всички вярващи. Св. Писание и Св. Предание учат, че след свършека на света Бог ще обгърне с благодатта си всички, но само достойните, според степената си, ще изпитат тази благодат като обожение, докато грешниците, според падението си, ще я почувстват като външен и изгарящ огън. Двете състояния носят в себе си отпечатъците на Рая и Ада<sup>(9)</sup>. Непостижимо по времето на старозаветните праведници, след установяването на тайнството Кръщение, обожението става достъпно за всички човеци<sup>(10)</sup>. Монасите се опитват да го постигнат според конкретните сили на всеки, още тук, на земята<sup>(11)</sup>.

Средствата, чрез които монахът постига откритата пред него възможност са аскезата и молитвата<sup>(12)</sup>. Човекът, който постига святост чрез упражняване в посо-

чените методи се нарича „преподобен“ или човек, който се е уподобил на Бога<sup>13)</sup>. Целта на аскезата е да доведе не просто до победа над страстите в човека, но до пълното им изкореняване и утвърждаване в противоположните им добродетели. Като средство тя има основополагаща роля и се проявява в живота на всеки християнин. Всички опити на явяващите да култивират в себе си добри привички и да изкоренят лоши навици представляват всъщност аскеза, пълна отдаденост, която представлява животът на монаха. Така например св. Йоан Лествичник описва опита на небрежни християни, които не са монаси, да оправдаят слабостите си с бурите на света. В отговор той ги поучава да правят всяко добро, което могат и да отблъсват от всяко зло, което могат. В следапостолското време (втората половина на I – първата половина на II век), когато монашеството не е обособено, но пък християнските общини се славят със забележителна нравственост, християнските писатели описват личната аскеза на Христовите последователи чрез сравнения с подготовката на атлетите<sup>14)</sup>.

Същевременно, наред с аскезата, молитвата служи за постоянен контакт с Бога, поддържане на духа и усещането за живот в Него и заема особено място в битието на монаха, който се моли през почти цялото време. Според някои автори в областта на молитвата монашеството създава своя цяла наука или едно наистина специфично богословие. Евагрий Понтийски (+399 г.) е първият, който употребява термина „умствена молитва“. Според него молитвеното състояние е естественото състояние на ума. Византийците възприемат схващанията на Евагрий в интерпретацията, на която ги подлагат творби, които се приписват на учителя му – св. Макарий Египетски (+390 г.). Тук молитвата на ума е вече молитва на сърцето, разбирано като вътрешната личност на човек. Там присъстват и е арената на борба между Бог и сатаната за човешката душа. Посвещавайки се на молитва, човек избира да участва в първите редици на сражението на страната на Господа по директен и съзнателен начин. Учението за молитвата е доразвито от Диадокх, епископ на Фотикия в Епир през V век, който възприема разбирането за непрестанна монашеска молитва като призоваване на името на Исус Христос. Св. Йоан Лествичник (+ок. 649 г.) също съсредоточава своето учение за молитвата върху личността на Въплътения Бог, което да доведе до обновление на човек в дух и тяло. Той налага понятията „исихия“ (мълчание, покой) и „исихаст“ – човек, който живее отшелнически съзерцателен живот и практикува „Иисусовата молитва“ (нейното кратко съдържание се повтаря многократно и гласи: „Господи, Исусе Христе, Сине Божий, помилуй мене, грешния“). Молитвената практика ще бъде доразвита с психосоматичния метод на молитва като средство за съсредоточаване и отваряне към Бога. Накратко методът се изразява в съсредоточаване на ума „в сърцето“, в задържане на вдишването и повтаряне с всяко издишване на „Иисусовата молитва“. Първото описание на метода се преписва на св. Симеон Нови Богослов (+ ок. 1020 – 1022 г.). Възможно е обаче да е съществувал и по-рано, като твърдо засвидетелстван

е към края на XIII – началото на XIV век и добива голяма популярност. Св. Григорий Палама (+1359 г.) е най-яркият представител на исихазма от този период и един от най-големите византийски богослови<sup>15)</sup>.

Наръчници в посочената борба за съвършенство са нравоучителните християнски творби, някои от които са с особена насоченост към хора, които изцяло са решили да се посветят на Бога. Сред такива произведения изпъкват особено житийната литература, патеричните разкази, поученията на Авва Доротеи и множество други. Като един от основните въпроси, очистиането и освещаването на човешката душа и тяло е тема в съчиненията на всички свети отци на Църквата и на множество по-късни църковни писатели<sup>16)</sup>. Сред множеството произведения, посветени на този проблем, изпъква т. нар. книга Лествица<sup>17)</sup>. В същността си тя представлява изключителен наръчник за аскеза и се превръща в настолно четиво за поколения монаси. На нейните страници може да се открие изложено всичко казано дотук. Налице е описание какво представлява монахът, онагледява се идеалът на безстрастието, борбата със света, покаянието, описват се пороците и срещуположните им добродетели, наставлява се в молитвата, посочват се множество примери на монаси, отправки към Св. Писание, текстове на осветени люде и пр.<sup>18)</sup>. Важна черта в подвига на християнина е неговото съучастие в подвига на Исус, което отново намира своето най-пълно отражение в монашеството. В Св. Писание се посочва, че с много скърби по Христов пример се преминава през земния живот и се стига до Божието Царство (Евр. 1:1 – 3, I Петр. 2:21 – 23). Страданието обаче, след Божието Възкресение, вече не е следствие от падналата човешка природа, а поради естествена необходимост, поради тленността на сегашното човешко естество. Това страдание има сега най-вече роля за очистиане от грехове<sup>19)</sup>. Така, чрез своите доброволни лишения и страдания и постоянно освещаване чрез аскеза и молитва, може да се заключи, че монасите спасяват не само себе си, но участват активно в спасителния Божий план за света. Те страдат за свое собствено очистиане и същевременно състрадават и помагат на хората с дарените им от Бога харизми и молитвено застъпничество<sup>20)</sup>.

От гореизложеното достигаем до извода, че монашеството е еманация на Православието, що се отнася до човешките усилия за уподобяване на Бог по благодат (обожение)<sup>21)</sup>. Същевременно, като се има предвид, че П. Мутафчиев определя културата като „съвкупността от духовни и материални придобития и блага, без каквито не е мислим животът на нито едно същество“, можем да поставим монашеското битие като предимно духовна страна на нейните прояви<sup>22)</sup>. В този контекст то се вписва особено в традицията на немските изследователи, които представят културата като носител на дълбоко ценностен характер, чийто изражения се откриват в нравствени, естетически и религиозни измерения. В това отношение тя се отличава от понятието „цивилизация“, която се описва като предимно материална и техническа. Нейните характеристики се откриват в постепенно внедряване на научно-техническия прогрес във всички сфери на човешкото съ-

ществуване – бит, изкуство, производство и др. Цивилизацията се описва като криеща възможност да поглъща и „разтваря“ в себе си различните култури<sup>23)</sup>.

Доминанцията, която налага християнството в обществения живот на средновековна Европа и по-конкретно Източната Римска империя, изглажда, а на места и преподрежда, съществуващата оценъчна система и превръща съвършения християнин в център на тогавашния мисловен свят<sup>24)</sup>. Обстоятелствата поставят Христовия духовен идеал като развитие на заложения още от античната философия идеал за усъвършенстване и движение на живота към по-добро<sup>25)</sup>. Цицерон първи изказва схващане за културата като за усъвършенстване на духовните способности на човека – основно чрез реторика и философия. През Късната античност усъвършенстването на речта и философските познания (т. нар. „paidea“) имат огромно значение за облика на управляващите и заможни класи. Paidea се явява обединително звено за разпръснатата по обширната Римска империя горна прослойка на обществото и основен извор за облагородяване на нравите, а философите се превръщат в примери на благоприличие, уравновесеност, морал и мъжество<sup>26)</sup>. На мястото на античната образованост християнството издига на първо място много по-достъпния като реализация и всеобщо изискван стремеж към богоуподобяване. Така сред Христовите последователи понятието „философия“ се приема като наименование на въздържателния и малко по-късно монашески живот според Христовата вяра<sup>27)</sup>. Наред с това, бидейки сърцевина на Православието като човешка реализация чрез вяра и дела, монашеската култура се преплита тясно с всичко, което има отношение към самото Православие и дава своето отражение в цялостната духовна и материална култура на средновековния човек.

В Православието, и конкретно в средновековна България, най-ярък израз на монашеската култура може да се открие в следните основни направления: книжнината (официална и апокрифна), богослужението и религиозното изобразително изкуство. Като част от византийската източноправославна общност, изложено-то по-горе разбиране за монашеството прониква в своята пълнота сред българите заедно с приемането на Христовата религия<sup>28)</sup>. В България веднага се почувствала нуждата от превод и съставяне на богослужебна, омилетична и агиографска литература<sup>29)</sup>. За целта се разгръща значителна книжовна дейност, подкрепяна и организирана от светската власт<sup>30)</sup>. Литературата, която се твори и превежда, е обмисляна с ясна преднамереност – за неукрепналите още новопокръстени българи и все още укрепващия млад клир, за образования дворцов кръг на владетеля, за устремените към пълна отдаденост на Бога монаси. Разликата в адресатите е особено доловима в творчеството на св. Климент Охридски и св. Йоан Екзарх. Докато първият пише образно, но и разбираемо, като се опитва да улесни бъдещите свещеници и по ясен начин да поучи неукрепналите енорияши, то вторият пише в сферата на по-сложното богословие и личното му творчество се отличава с богата символика и метафоричност и с множество разсъждения и интерпретации, които биха били асимилирани само от образована публика<sup>31)</sup>. Трябва да се

уточни, че книжнината, която описва борбите на съвършените християни, трудно може да се окачестви като единствено за монаси, именно поради това, че е за всички християни, които решат да последват този път. Не трябва да се забравя, че в ранните общини нравствеността е на изключително високо ниво и мнозина сред християните се опитват да постигнат съвършенство<sup>32)</sup>. Хората имат различни „таланти“ (срв. Мат. 25:14 – 30), които засягат и сферата на аскезата – така едни постигат по-големи върхове от други: „не всички приемат тая дума, но ония, на които е дадено“ (Мат. 19:11), но всеки е скъп пред Господ. Така в притчата за Сеяча, където се казва, че, когато „семето“ (Божие слово) попадне на добра почва и започне да плододает, сред класовете „един дава плод сто, друг шестдесет, а друг тридесет“ (Мат. 13:23, Марк 4:20). Личните способности на отделни християни пораждаат различия, но Ориген се противопоставя на това аскетите да напускат общините и да се уединяват<sup>33)</sup>. Книжнината за монаси е употребима от всеки мирянин, но според преценката на собствените сили или просто като укрепващо четиво. Житията и патеричните разкази, които са изпъстрени с примери на съвършени християни, ще се превърнат в едно от най-разпространените четива на средновековната епоха<sup>34)</sup>.

Сред литературата, която най-пълно разкрива идеала на съвършения християнин, трябва да се спомене като значима по своя обем патеричната книжнина. Тя е посветена на подвизите и поученията на светиите отци най-вече от източните пустини през периода IV – VI век. Още през X век в България са преведени: Египетският патерик, който включва две части, съставени от разкази за пътешествия сред обителите на Египет, произведението „Лавсаик“ на епископ Паладий, съчинения на св. Василий Велики (+379 г.), св. Нил Синайски (+ ок. 450 г.) и блаж. Теодорит Кирски (+466 г.). Преведени са още т. нар. Азбучно-Йерусалимски патерик, Скитски патерик, Духовно пасбище на св. Йоан Мосх (+първа четв. на VII в.), известно още като Синайски патерик и Римският патерик или Диалози за живота и чудесата на италианските отци с автор папа Грегорий I Велики (+ 604 г.)<sup>35)</sup>. Освен патеричните творби са преведени също Пандектите на византийския монах Антиох (VII в.), Паренесис на св. Ефрем Сирий (+373 г.), Малък катехизис от св. Теодор Студит (+826 г.), Постнически слова на св. Исак Сирий (+ок. 700 г.), вероятно правилата на св. Василий Велики и др.<sup>36) 37)</sup>. Патеричната литература, като необходим наръчник за съвършените християни и укрепване на миряните, ще бъде преписвана и разпространявана широко сред българските манастири и ще проникне в сборниците с енциклопедично и смесено съдържание, чрез които ще влезе в контакт с върховете и низините на средновековното българско общество<sup>38)</sup>. Един много подходящ за разкриване на висотата на монашеското служение разказ описва как пред своя княз се отчитат различни демони за злините, които са сторили – кръвопролития, потапяне на кораби, крамоли, които демоните са подготвяли в продължение на десет, друг на двадесет, трети на тридесет дни. Главатарят им е недоволен и наказва всички за бавността им. Но ето, че се появя-

ва демон, който му казва, че четиридесет години е изкушавал монах в пустинята и едва тази нощ го е въвлякъл в грях. „Като чу това, сатаната стана, целуна го, взе венеца, който носеше сам, постави го на главата му, постави го на трона си заедно със себе си и му каза: Велико дело извърши!“<sup>(39)</sup>.

Наред с патеричната, изключително важна роля има обемната житийна литература. Нейното основно и незаменимо предназначение е да дава пример за поведение пред всички християни<sup>(40)</sup>. Проникването ѝ в България се свързва предимно с X век и се предполага, че включва редица светци, сред които изключителните за монашеството св. Антоний Велики (+356) (житието е писано от св. Атанасий Александрийски (+373 г.) и става основополагащ образец за всички създадени по-късно житийни текстове), св. Павел Тивейски (+341 г.), св. Йоан Златоуст (+407 г.), св. Теодор Студит, св. Сава Освещени (+532 г.) и много други. Появяват се първите славянски по произход жития – на св. св. Кирил и Методий (съотв. +869 и +885 г.) и на св. Наум Охридски (+910 г.)<sup>(41)</sup>. Ранните български жития се отличават с висок стил и богата образност, която някои автори приемат за специфично „монументално плетение словес“<sup>(42)</sup>. Тенденциите за развитие на житийното творчество във Византия намират широко отражение и в средновековна България. Извършената от св. Симеон Метафраст редакция на житията през X век не само усъвършенства техните изразни средства, но подчертава тяхната богословска функция като книжовни икони и пример на съвършенство<sup>(43)</sup>. Особено развитие ще намери новата тенденция в творчеството на Търновската книжовна школа през втората половина на XIV век, чийто богат стил е известен като същинското „плетение словес“<sup>(44)</sup>. Впечатляваща е почитта, която се отдава на св. Иван Рилски (+946 г.). Тя намира отражение в богато химнографско творчество, редица жития, сред които особеното по рода си Народно житие на светията. Традицията на народните жития в средновековна България е независима от Византия и свързана единствено с българските отшелници<sup>(45)</sup>. Родството в подвизите и огромната почит, която се оказва на св. Иван Рилски обединява около него останалите анахорети от XI – XII век като негови достойни последователи<sup>(46)</sup>. Наличието на народния тип житие отразява отношението на населението към прославените отшелници, което ще ги постави заедно в своята почит и легенди. Това отношение проправя пътя на официалната канонизация, която ги разглежда като родствени култове и установява календарното честване на анахоретите в близост едно до друго<sup>(47)</sup>.

Висотата на монашеската култура не се отразява само в литературата, но и в богослужението на християнската религия. Богослужението е с огромно значение за Православието и се определя като „извора на църковния живот“<sup>(48)</sup>. То предполага две съставни части – благодеение (всички Божии благодеения и особено Христовата жертва за света) и благодарност от страна на човека. Благодарността към Бога означава осмисляне на Неговата огромна любов към човека и опит за участие в нея. Литургията представлява именно участие в благодатните последици от Христовата жертва, в самата жертва и благодарност за нея. Тя се извършва

от всички верни – народът не може да извърши литургия без свещеници, но и свещеник не може да отслужва такава без общност на вярващи<sup>49)</sup>. Разбира се, на върха на верните са отново тези, които се стремят да бъдат свършени. Монашеството ще остави изключителен отпечатък върху богослужението на целия православен Изток<sup>50)</sup>. Най-древният църковен устав, който регламентира богослужението, е т. нар. Азматичен (песенен). Произхожда от Антиохия и е наричан още Антиохийски или Светски. Пригоден за живота на християните по градове и села, той се радва на широка популярност и дълга употреба, но след IX век постепенно е изместван от т. нар. монашески устави<sup>51)</sup>. Най-известният сред тях е Йерусалимският устав на св. Сава Освещени, Студитския устав, който е негова по-късна редакция, към която се прибавят части и от Азматическия устав, уставът на Акимитите (незаспиващите) и др. Монашеските устави се отличават с по-дълго богослужение, повече славословия, повече бдения. Връх в това отношение е може би уставът на акимитите, които правят опит да осъществят двадесет и четири часово богослужение<sup>52)</sup>. В средновековна България, най-вероятно за повсеместно богослужение, първоначално навлиза Азматическият устав, който, може би от около първата половина на X век, постепенно е изместван от Студийския. За последния можем да допуснем, че скоро след покръстването се установява по българските манастири<sup>53)</sup>. През XI–XII век, когато българските земи са част Византийската империя, уставът на студитите се утвърждава окончателно<sup>54)</sup>. Богослужебните и редакционно-литературни промени, които съпътстват постепенното по-късно налагане на Йерусалимския устав, съвпадат с постепенното духовно-религиозно обединение в лоното на Исихазма<sup>55)</sup>. Бидейки обобщение и развитие на досегашната богословска и морално-нравствена традиция на Православието, исихастката духовност обединява духовно-политически разпокъсания източноправославен свят<sup>56)</sup>. Победата на Исихазма, наред с мащабната редакция на значим обем от литературните произведения на славянски език до момента и общата доминация на Йерусалимския устав, поставят монашеството в центъра на триумф по отношение на наднационалността и братството в Христа, които Православието проповядва<sup>57)</sup>.

Монашеската култура, като стремеж към свършен живот в Христа, е особено ярко предадена в църковното изобразително изкуство. Иконата не е обикновено изображение с религиозен сюжет, а портретно описание на присъстващи сред хората, но постигнали святост личности. Не е задължително иконата да изобразява преподобен, за да изобразява идеала на монаха. Идеалът за монаха е святост, а всички икони изобразяват светци, поради което съществува и органична връзка между почитането на иконите и почитането на светиите. В основата си иконата очертава богословски осмислено изображение, което илюстрира Истината, която проповядва Православието. Поради това победата в иконоборческата криза е същностна защита на цялата православна антропология<sup>58)</sup>. През 692 г. Пето-шестият събор изисква аскеза в рамките на самото изкуство, като налага забрана за всякакви чувствени образи, които биха породили похотливост<sup>59)</sup>. След VIII век

започва да се избистря иконографският канон, по който се изобразяват светците и се изписват храмовете<sup>60)</sup>. Придобилият живот в Христа се изобразяват като съчетаващи в себе си Истината на Св. Писание и Св. Предание и като носители на Божия мир и благодат – техните изражения са хармонизирани, излъчват събраност в себе си, покой и блага воля, победила съблазните на този свят<sup>61)</sup>. Този дух, въпреки навлизането на различни влияния, техники на изображение и промяната на някои детайли, няма да напусне източноправославния свят и до днес. От Византия той ще се разпростре сред славянските православни държави, включително и България, като ще се превърне в едно от устойчивите изображения на светостта в Христовата религия<sup>62)</sup>.

Като заключение на гореизложените шрихи можем да обобщим следните основни изводи. На първо място монашеската култура е най-вече проява на духовната сфера на културата, която има за цел облагородяване на човека и постепенното му уподобяване на Бога по благодат. Тя не остава изолирана от установеното през Античността разбиране за образованието като стремеж за духовно усъвършенстване, основно чрез философия. Християните разбират философията като наука за Божиите истини и заповеди и тяхното претворяване в живота. В това отношение удобна за поставяне на „монашеската култура“ сред многобройните определения на понятието „култура“ е традицията на немските изследователи. В руслото на това схващане културата, за разлика от цивилизацията, която е предимно материална, се представя като носител на предимно духовни ценности и намира израз в нравствени, идейни и религиозни измерения.

## БЕЛЕЖКИ

1. Настоящото изложение представлява доразработен доклад на тема: „Що е източноправославната монашеска култура?“, изнесен на участие в научна конференция под наслов „Докторантски диалози – Есен, 2011 г.“ (1 ноември, 2011 г.) към Дните на академичната хуманитаристика (1 - 3 ноември).
2. Изследванията, което разглеждат българското монашество или въпроси с пряко отношение към него, са многобройни – вж. напр. следните по-нови изследвания: Атанасов Г. За хронологията и монашеската организация в скалните обители през Първото българско царство, В: Светогорска обител Зограф, т. 3, С., 1999, с. 281 – 299; Ваклинов, С. Формиране на старобългарската култура VI – XI в., С., 1977; Витлянов, Ст. Стопанският облик на столичните манастири през IX – X в., В: Плиска – Преслав, т. 7, Шумен, 1995, с. 92 – 100; Витлянов, Ст. За производствения характер на българските средновековни манастири, В: Средновековна християнска Европа. Ценности, традиции, общуване, ИК Гутенберг, 2002, с. 713 – 718; Гюзелев, В. Училища, скриптории, библиотеки и знания в България (XIII – XIV в.), С., 1985; същият, Пристанище за спасението на всяка душа християнска (Средновековният български манастир – поява, развитие и роля), В: Родина, кн. 3, 1996, с. 85 – 96; същият, Константинополските манастири – фактор за византийското влияние в духовната култура на средновековна България (VII – XV в.), В: Меж-

- дународна конференция: Византийското културно наследство и Балканите (Сб. доклади), Пловдив, 2001, с. 101 – 108, същият, Студийският манастир и българите през Средновековието, В: Сборник радова Византолошког института, XXXIX, 2001/2002, с. 51 – 66; Димитров, Б. Созополските средновековни манастири, В: Векове, 1, 1980, с. 77 – 81; Киряков, Б. Източноправославните български манастири IX – XIV в., В: Известия на държавните архиви, кн. 63, 1992, с. 68 – 86; Костова, Р. Център и периферия в Равненския манастир (По археологически данни), В: Светогорска обител Зограф, т. II, С., 1996 г., с. 221 – 241; Овчаров, Т. Средновековни манастири около Търновград, В: Духовна култура, кн. 6, 1993, с. 10 – 18; същият, Търновград - град на църкви и манастири, В: Духовна култура, кн. 8, 2003; Тотев, Т. Старобългарските манастири в светлината на археологическите разкопки и проучвания, В: Старобългаристика, кн. 22, С., 1990, с. 3 – 13; Тотев, Т. Преславската култура и изкуство през IX – X в. Студии и статии, С. 2000; Ковачев, Г. и Ив. Русев, Света Гора Сливенска Опит за история на средновековното манастирско селения и района (XII – XVII в.), Велико Търново, 2001; Тулешков, Н. Архитектурата на българските манастири. Техника. С., 1988; Алексиев, Й. Мястото на манастирите в културния живот на столицата Търнов, В: Търновска книжовна школа, т. VI, 1999, 512 – 516; Чавръков, Г. Български манастири, С., 2000; Чанева – Дечевска, Н. Църкви и манастири от Велики Преслав, С., 1980; Трантеев, Б., Владимира Трантеева – Митева, Средновековните скални манастири по река Бели Лом, С., 2008; Николова, Б., Монашество, манастири и манастирски живот в средновековна България, т. I Манастирите, т. II Монасите, С., 2010 и др.
3. Като трудове с елементи на подобна насоченост вж. Дуйчев, Ив. Нравствената реформа на св. Иван Рилски, В: Духовна култура, кн. 10, 1976, с. 8 – 15; Гошев, Ив. Облеклото на старобългарските монаси. Според византинобългарски извори от IX – XI в., В: Известия на Народния етнографски музей, С., 1932, с. 39 – 72, същият - Монашеското храбро „воюване“ и „Черноризец Храбър“, В: Сборник в чест на проф. Л. Милетич за седемдесетгодишнината от рождението му (1863 - 1933), С., 1933, с. 639 – 644; Костова, Р. Монасите в българското средновековно общество през IX – X в.: опит за портрет по писмени и археологически данни, В: Образ и слово. Юб. сб. по случай 60-годишнината на проф. Аксиния Джурова, С., 2004, с. 133 – 144.
  4. Мандзаридис, Г. Православен духовен живот, С., 2011 г., с. 9.
  5. Пак там, с. 23.
  6. Глава 5 от Евангелие на апостол Матей е с важно значение, поради представяне на 9-те блаженства, които синтезирано очертават добродетелите, към които се стреми християнина - вж. Алексиев, архимандрит Серафим, Нашата надежда. Беседи върху Блаженствата, С., 1993, Съвършенството като богоугодно, достойние и цел на християните се споменава на още редица места в Св. Писание – вж. Библейски показалец, Пловдив, 1911 г., с. 198 -199.
  7. Срв. Поснов, М. Монашеството през IV – XI векове (общ очерк), В: ГСУ Богословски факултет, VI, 1926 – 1927 г., с. 67 – 72 и Козирев, Ф.Н. Напътствие към воина – християнин. За воинската служба и непротивене на злото. В: Духовна култура, кн. 3, 2005 г., с. 6 – 8.

8. Вж. Ризос, Д. Агиология, С., 1993 г., с. 10 и 33 – 36. За употреби на „святост“ в Св. Писание вж. Библейски показалец, с. 176 – 177.
9. Срв. Лоски, В. Мистическото богословие на Източната църква. Очерк. Велико Търново, 1993 г., с. 90 и сл.; Каприев, Г. Византийската философия. Четири центъра на синтеза. С., 2001 г., с. 90 – 91 и Ризос, Д. Агиология, с. 36 – 39.
10. Адам по свое желание се отделя от Бога, като употребява свободата си в ущърб на Божията воля. По този начин той извършва грях, чиято отплата е тление и смърт. Своето състояние, чрез своето семе, Адам предава и на останалите хора. Поради това Бог се възплъщава без помощта на човешко семе (осенена от Св. Дух Пресвета Мария остава Дева и след като зачева) чрез Пресвета Богородица и се ражда, оставяйки Бог, като човек, напълно еднакъв с останалите хора, но без греха. Чрез Своето невинно страдание, смърт и възкресение Бог освобождава хората от робството под греха. Основаната Църква, чрез своите тайнства и служение, става проводник на обновената човешка природа, на нейното освещаване и богоуподобяване. Кръщението и възкресението дава на хората спасение в еднаква мяра, но само със следващо участие на собствената свободна воля човекът участва в плодовете на Христовата доброволна смърт. – срв. Възкресението на живота („Безсмъртието“ на душата), с. 273 – 296, В: Флоровски, Г. Творение и изкупление, С., 2008 и Стаматова, Кл. Въведение в православното догматическо богословие, С., 2007, с. 122 – 131 и 163 – 166.
11. Срв. Стаматова, Кл. Въведение..., с. 347 и Ризос, Д. Агиология, с. 41 и сл.
12. Вж. подробно Евдокимов, П. Православието, С., 2006, с. 33 – 158; Florovsky, G. The Ascetic Ideal of the New Testament. Reflections on Critique of Theology of Reformation, In: Collected Works of George Florovsky, Vol. X, The Byzantine Ascetic and Spiritual Fathers, Buchervertriebsanstalt: Vaduz, Europa, 1987, pp. 25 – 29.
13. Срв. Ризос, Д. Агиология, с. 105 – 106 и Живов, В. Светостта. Кратък речник на агиографските термини, С., 2002, с. 74 – 78.
14. Срв. Мандзаридис, Г. Православен..., с. 50 – 61, Ризос, Д. Агиология, с. 39 – 41 и Преподобни Йоан, игумен на Синайската планина, Лествица на божественото изкачване, С., 1996 (превод от новогр. Атанасий Критски), с. 28. Вж. и. Св. Игнатий Богоносец, Послание до Ефесяни, В: Светоотеческо наследство. Изборник., С., 2001, (превод на текстовете и бел. към тях: С. Риболов, С. Терзийски, А. Кашъмов) с. 15 и срв. бел. 6 и 7; същият - Послание до Поликарп – пак там, с 50 и срв. бел. 89. Понятието „аскеза“ произхожда от гр. глагол „askeo“ (обработвам суров и груб материал) и същ. „askesis“ (обработка). Философите от Стоическата школа го употребяват със значение на „упражнявам“, „упражнение“ в добродетели. В този смисъл го заимстват от тях християните – вж. Поснов, М. Монашеството..., бел. 1 (с.63 - 65).
15. Общо за т. нар. монашеско богословие - срв. Лоски, В. Мистическото богословие..., с. 108 – 126; Майендорф, Й. Византийско богословие, С., 1995 г., с. 88 – 104; Евдокимов, П. Православието, с. 33 – 44 и 131 – 158.
16. Срв. Цоневски, И. Патрология, т. I, С., 2008 и т. II, С., 2010; Флоровски, Г. Източните отци от IV в., С. 2000, същият – Източните отци от V – VIII в., С. 2000. Добро-

- толюбие, т. 1 – 5, Москва, 2010.
17. Вж. Петков, Г. Лествица, В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник (съст. Д. Петканова), С., 2003, с. 277 – 278 и Преподобни Йоан, игумен на Синайската планина, Лествица на божественото изкачване.
  18. Вж. Тутеков, Св. Източници и влияния в Лествицата на преподобни Йоан Лествичник, В: Българистични проучвания, VIII, Велико Търново, 2002, с. 1 - 14. За кратък анализ на стъпалата от Лествица вж. Стойнев, А. Св. Иван Рилски, официалното християнство и богомилството, С, 1991, с. 36 – 61.
  19. Св. Амфилохий Иконийски (+ок.395 г.) подчертава голямата роля на човечността на И. Христос – Господ страда като човек и именно така, понеже човек страда за човека, се спасява човечеството – чрез страдание като съ-страдание. Не власт и сила, а това съ-страдание на Богочовека освобождава човек от смъртта – Флоровски, Г. Източните отци от IV в., с. 301 и срв. Епифаниевич, С. Л., Преподобният Максим Изповедник и византийското богословие, С., 2008 г., с. 91 - 92.
  20. Такъв призив се отправя към всички християни (II Кор. 8:1-15). Още през I в. Църквата разглежда Евхаристията като проява на благодатта на Св. Дух, чрез която сама се включва в жертвата на Господа – новозаветно жертвоприношение, в което редом с Бога Църквата съучаства като пренася себе си – вж. Уайбру, Х. Православната литургия, Силистра, 2002, с. 28 – 30. Съ-страдание и лекуване на чуждата скръб чрез своята собствена особено изисква пътят на съвършения християнин. В монашеския мироглед любовта винаги заема изключително място, защото любовта към ближния е изпитание на любовта към Бога – така устремите към святост в най-голяма мяра участвуват по свой избор и чрез благодат в себеотрицателната жертвена Божия любов – срв. Флоровски, Г. Възкресението на живота, с. 273 – 296, същият – Източните отци от V – VIII в., с. 218 – 219, 240 – 242, 259, 265 – 269; Майендорф, Й. Византийско богословие, с. 95-96; Тутеков, Св. Добродетелта заради Истината, Велико Търново, 2009, с. 396 и Стойнев, А. Св. Иван Рилски..., с. 29 – 32. Подобен дух на съ-страдаване по Божий пример се чувства в разсъжденията за мъченичеството от раннохристиянската епоха – срв. Посланията на св. Игнатий Богоносец до Ефесяни, Магnezийци, Филаделфийци, Послание на св. Поликарп Смирненски до Филипани и Мъченичеството му – В: Изборник, с. 14, 24, 40 64, 78 и Тенекеджиев, Л. Богословската мисъл през първите три века, т. I Утвърждаване на апостолското предание през II век, С., 2008, с. 63 – 64, 82 – 88. За благодатните Божии дарове над светиите – пророчествуване, прозорливост и др. – вж. Ризос, Д. Агиология, с. 42 – 44 и срв. Поснов, М. Монашеството..., с. 78 – 79, 90 – 91, Стоядинов, М. Божията благодат. Богословско изследване, Велико Търново, 2007, с. 255 – 261.
  21. Монашеството се определя още като „дихание“ на православие и се приема за абсолютно необходим съставен негов елемент с огромно верово и нравственооценъчно влияние – срв. Стаматова, Кл. Въведение..., с. 346 – 349 и Шмеман, А. Историческият път на Православие, С., 2009 г., с. 161 – 162.
  22. Вж. Мутафчиев, П. Книга за българите, С., 1987, с. 162 и срв. същият, Лекции по история на културата, С., 1995, с. 20 – 21. За понятието „култура“ съвременна

- та научна мисъл предлага стотици определения, предложени според сферата и методиката на различните клонове на хуманитаристиката. Множеството дефиниции изследователите правят опити да групират в обобщителни схеми. Такъв опит представлява книгата на А. Крьобер и К. Кладхън, *Културата: Критически преглед на концепциите и дефинициите*, издадена в САЩ през 1952 г. – разглеждат се над 160 определения – вж. Стефанов, Ив. *Природата на културата*, С., 1998, с. 30 – 40 и срв. *Три култури във Византия: императорът и дворът – народът – свещениците и монасите*, В: Шрайнер, П. *Многообразиe и съперничество*, С., 2004, с. 65 – 83.
23. Вж. Крьобер, А и К. Кладхън, *Всеобща история на думата култура* (част от цитираната по-горе монография на споменатите автори – вж. бел. 23), В: *Идеи в културологията*, т. 1 (съст. Ив. Стефанов и Д. Гинев), С., 1990, с. 451 – 510 и Стефанов, Ив. *Природата на културата*, с. 333 – 353.
  24. Вж. Поснов, М. *История на християнската църква*, т. 1, С., 1993, с. 288 – 291; Каме-рън, А. *Византийците*, С., 2011, с. 137 и сл.; Хунгер, Х. *Империя на ново средище. Християнският дух на византийската култура*, С., 2000; Мандзаридис, Г. *Християнска етика*, т. I, С., 2011, с. 46, Панчовски, Ив. *Нравствените възгледи на старобългарските писатели*, В: *Год. на Духовната академия, „Св. Кл. Охридски“*, т. XV (XLI), 3, 1965 – 1966, с. 77 – 149; Ангелов, Д. *Българинът в Средновековието*, С., 1985, с. 98 и сл., *Образи и имена на злото и болестта в старобългарската литература*, В: Степанов, Цв. *В света на средновековните българи*, С., 2003, с. 40 – 51. Петканова, Д. *Разноликото Средновековие, Велико Търново, 2006. Сбито изложение във връзка със семантиката на понятието „култура“ и предхождащите го сходни понятия paidea, paideusis, techne от знание, придобиване на знание и обработване на духовно умение или природен материал (Древна Гърция и Древен Рим), през обработване и развитие на собствената личност чрез философия (Цицерон – Късна античност) до усъвършенстване и уподобяване на Бога (Средновековен период)* вж. у Стефанов, Ив., В. Кунчев, Л. Антонов, *Въпроси на културологията*, С., 2004, с. 9 – 14.
  25. Бояджиев, Ц. *Античната философия като феномен на културата*, ч. I, С., 1990, с. 127 – 157. През II в. част от християнските апологети приемат, че частици от истината, чиято пълнота е християнството, са разкрити от античните философи, които са търсели Божественото най-вече със своя разум. Особено изпъква св. Юстин Философ (+ок. 165/7 г.) вж. Тенекеджиев, Л. *Богословската мисъл през първите три века*, т. I, с. 97 – 113. За ролята на философията във Византия и източноправославния свят вж. Георгиев, О. *За мястото на философията през Средновековието*, В: *Неоплатонизъм и християнство*, ч. I, *Византийската традиция*, С., 2004, с. 155 – 174, Каприев, Г. *Свободните и полезни изкуства според нормата на монашеския живот във Византия*, В: *Християнство и култура*, бр. 49, 2010 г., с. 47 – 56.
  26. Браун, П. *Власт и убеждение в Късната античност*, С., 2004, с. 61 – 110.
  27. Винкелман, Ф. *История на ранното християнство*, С., 2001, с. 53 – 55; Браун, П. *Власт и убеждение...*, с. 179 – 191. *Общодостъпността на християнския идеал е обобщен от св. Юстин Философ така: „Неговото себепознание (на Логоса – Христос, бел. моя: Г. К.) (или на езика на Священото Писание „откровение“) пред хората е дадено за всички, независимо от пол, народност и обществено положение, а не е предоставено като повод за умствени занимания на отбрана върхушка. Като*

- такова то е прегърнато от обикновените хора, които са готови заради Него да отидат и на мъченическа смърт“ – цит. по: Тенекеджиев, Л. Богословската мисъл през първите три века, т. I, с. 109, срв. и пак там, с. 113.
28. За възникването на монашеството в общоисторически план, състоянието му във Византия, общо сред балканските народи и конкретно сред българите срв. Поснов, М. Монашеството през IV – XI век (общ очерк), с. 63 – 104, същият – История на християнската църква, т. 2, С., 1993 г., с. 393 – 409; Малицки, П. История на християнската църква, т. II, С., 1994 г., с. 249 – 262 и Хунгер, Х. Империя на ново средище, с. 301 – 388; Charanis, P. The Monk as an Element of Byzantine Society, In: *Dumbarton Oaks Papers*, 25, 1971, pp. 63 – 84, Talbot, A. M. An Introduction of Byzantine Monasticism, In: *Illinois Classical Studies*, XII, 1987, pp. 229 – 242, Talbot, A. M. A Monastic World, In: *The Social History of Byzantium*, ed. by John Haldon, Blackwell Publishing, 2009, pp 257 – 278; Божилов, Ив. Византийският свят, С., 2008, с. 231 – 252; Оболенски, Д. Византийската общност. Източна Европа 500 – 1453 г., С., 2001 г., с. 390 и сл.; Гюзелев, В. „Пристанище за спасението на всяка душа християнска“ (Средновековният български манастир – поява, развитие и роля), В: Родина, кн. 3, 1996 г., с. 85 – 96; същият, Константинополските манастири – фактор за византийското влияние в духовната култура на средновековна България (VII – XV в.), В: Международна конференция: Византийското културно наследство и Балканите (Сб. доклади), Пловдив, 2001 г., с. 101 – 108. За събитията относно покръстването на България срв. Гюзелев, В. Княз Борис I, С., 1969 и същият, В: Гюзелев, В и Ив. Божилов, История на България в три тома. т. 1 История на средновековна България VII – XIV в., С., 1999, с. 169 и сл.
29. Вж. Георгиев, Е. Разцветът на българската литература в IX – X в., С., 1962, с. 76.
30. Вж. Гагова, Н. Културната политика на владетелите Борис и Симеон и проблемите на книжовния репертоар, В: История на българската средновековна литература (съст. А. Милтенова), С., 2009, с. 83 – 88.
31. Срв. Велинова, В. Климент Охридски – учителят и творецът, С., 1995 и Трендафилов, Хр. Йоан Екзарх Български, С., 2001.
32. Винкелман, Ф. История... с. 53, 70 – 71, Поснов, История..., т. 1, с. 283 – 293.
33. Вж. Хунгер, Х. Империя на ново средище, с. 303. и срв. Козирев, Ф.Н. Напътствие..., с. 7 и Гошев, Ив. Учение на дванадесетте апостоли. Увод, текст и разяснения, В: ГСУ, Богословски факултет, т. XVIII, 8, 1940/1941, с. 33, където се казва: „Прочее, ако можеш да носиш цялото иго Господне, ще бъдеш съвършен. Ако не можеш, прави това, което можеш.“
34. Срв. Николова, Б. Монашество, манастири..., т. II, с. 765, Милтенова, А. Монашеска литература, В: История на българската средновековна литература, с. 203 – 212 и Риболов, Св. Богословски основи и жанрови особености на аскетическата книжнина, В: Духовна култура, кн. 6, 2003, с. 17 – 22.
35. Срв. Милтенова, А. Монашеска литература, с. 205 – 208 и Николова, Св. Патеричните разкази в българската средновековна литература, С., 1980.
36. Под името Пандекти се разбираат съчинения с нравоучителна цел, които се със-

- тавят чрез извлечения от Св. Писание и съчиненията на църковните отци. Предполага се, че на старобългарски се превеждат към края на XI или началото на XII в. и Пандектите на Никон Черногорец (+ между 1100 – 1110 г.) – вж. Милтенова, А. Монашеска литература, с. 209 – 210.
37. Пак там, с. 210 – 212.
38. Милтенова, А. Сборници със смесено съдържание през XIII в., В: История на българската средновековна литература, с. 480 – 482; Николова, Св. Патерични разкази, В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник, с. с. 356 – 357; Милтенова, А. Сборници, В: Пак там, с. 440 – 441, същото, Сборници със смесено съдържание, В: Пак там, с. 442 – 443; Иванова, Кл. Изборник, В: Пак там, с. 211 – 212; Куев, К. Иван-Александров сборник, В: Пак там, с. 208; Милтенова, А. Драголов сборник, В: Пак там, с. 147 – 148; Милтенова, А. Берлински сборник, В: Пак там, с. 63 – 64.
39. Вж. Древен патерик (прев. йеромонах П. Стефанов), С., 1994, с. 47 – 48.
40. Срв. Мандзаридис, Г. Православен..., с. 87 – 95, Ангелов, Д. Българинът в Средновековието, с. 110 – 130; Петканова, Д. Житийна литература, В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник, с. 190 – 191, същата, Разноликото Средновековие, с. 85 – 98 и Петров, П. Бележки за тълкуване на агиографската литература, В: Духовна култура, 2005 г., кн. 4, с. 1 – 8 и кн. 5, с. 7 – 19.
41. Кенанов, Д. Славянска метафрастика, Пловдив/Велико Търново, 2002, с. 11 – 30.
42. Пак там, с. 53 – 63 и вж. Стойкова, А. Агиографията през IX – XI в., В: История на българската средновековна литература, с. 130 – 142.
43. Кенанов, Д. Метафрастика, Велико Търново, 1997, с. 46 – 49.
44. Вж. Йонова, М. „Плетение словес“ и „Търновска книжовна школа“ В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник, съответно с. 368 и 523 – 524 и Фрай-данк, Д. К сущности и предпосылкам стилиа „плетения словес“, В: Търновска книжовна школа, т. II, 1980, с. 89 – 93.
45. Вж. Българската агиография и византийската агиография: единство и различие, В: Божилов, Ив. Седем етюда по Средновековна история, С, 1995, с. 312 – 313.
46. Стара българска литература (СБЛ), т. 4, Житиенписни творби, С., 1986 г., с. 177 – 178 (Пространно житие на св. Йоаким Осоговски).
47. Срв. Николова, Б. Монашество, манастири..., т. II, с. 810, 814 и сл.; Фекеджиев, Ив. Народни легенди за св. Иван Рилски, С., 1979, с. 66 – 67, 142 – 144; Михайловски, Й. Свети Йоаким Осоговски в историята и народната традиция. Автореферат на дисертация за присъждане на образователната и научна степен „доктор“, С. 2006, с. 16, 20 – 24, „Канонизация“, В: Живов, В. Светостта, с. 36 – 41.
48. Мандзаридис, Г. Православен..., с. 72.
49. Пак там, с. 72 – 80, Радович, Митрополит Амфилохий. Литургия и подвижничество, В: Църква, Православие, Евхаристия. Кратка антология на съвременното сръбско богословие, част I, С., 1999, с. 169 – 192 и срв. Уайбру, Х. Православната литургия, където се проследява развитието на церемониала и тълкуванията му и също Бичков, В. Кратка история на византийската естетика, С., 2000, с. 212 – 219.

50. Вж. Тафт, Р. Теология на Литургията, В: Р. Тафт и Е. Фаруджа, Теология на Литургията и Теология на символа, С., 1992, с. 15 и сл. и срв. Уайбру, Х. Православната литургия, с. 49 – 50 и 154, който например обръща внимание на благоговейното отношение към Литургията като имащо отношение към високите изисквания пред монашеството и неговия орел на свършени християни.
51. Срв. Авксентий, мирополит. Литургика, Пловдив, 2006, с. 192 и сл. и Тафт, Р. Теология на Литургията, с. 15 и сл.
52. Вж. Митрополит Авксентий, Литургика, с. 205 – 211 и срв. Тафт, Р. Теология на Литургията, с. 47; Чифлянов, Б. Византийският ритуал – духовно звено между българи и гърци, В: Известия на Българската патриаршия, т. II, 1984, с. 27.
53. Чифлянов, Б. Византийският ритуал..., с. 26 – 31, същият, Богослужебният чин, преведен от св. братя Кирил и Методий в началото на тяхната моравска мисия, В: Духовна култура, кн. 1, 1978, Гошев, Ив. Правилата на Студийския манастир. Увод, текст и разяснения, В: ГСУ БФ, т. XVII, 1939/1940 г., с. 1 – 75, същият, Облеклото на старобългарските монаси. Според византинобългарски извори от IX – XI в., В: Известия на Народния етнографски музей, С., 1932 г., с. 39 – 72, същият Старобългарската литургия, Според български и византийски извори от IX – XI в., В: ГСУ БФ, т. IX, 1931/1932 г., с. 1 – 81; Гюзелев, В. Константинополските манастири..., с. 101 – 108; същият, Студийският манастир и българите..., с. 51 – 66. За друго мнение вж. по-ранната статия отново на В. Гюзелев, „Пристанище за спасение..., с. 88 – 89, където авторът застъпва схващането, че като основоположници на българския манастирски живот трябва да бъдат разглеждани Климент Охридски и Наум Мизийски. Те пренасят в България смесица от цариградски, малоазийски и средноевропейски традиции, влиянията на последните две са по-силно застъпени. В посочените по-горе по-нови свои изследвания В. Гюзелев не изтъква повече това свое становище.
54. Вж. Николова, Б. Монашество, манастири..., т. II, с. 697 – 732.
55. Срв. Тафт, Р. Теология на Литургията, с. 59 – 64 и Йовчева, М., Л. Тасева, Атонска книжовна реформа, В: История на българската средновековна литература, с. 510 – 519 и Ангушева, А. Исихазъм и исихастка реформа, В: Пак там, с. 519 – 521.
56. Срв. Янакиев, К. Светлината на Исихазма, В: Патриарх Евтимий. Съчинения (съст. Кл. Иванова), С., 1990, с. 5 – 40; Гагова, Н. Владетели и книги. Участието на южнославянския владетел в производството и употребата на книги през Средновековието (IX – XV в.): рецепцията на византийския модел, С., 2010, с. 108 – 129 и 141 – 163 и Майендорф, Й. Византийската църква. Между небето и земята, С., 2007, с. 267 – 308.
57. Родното място на даден светец е несъмнено повод за местен патриотизъм, но неговата истинска родина винаги остава само Горният Йерусалим – вж. Проблемът за родното място на светеца в православната агиография, В: Кенанов, Д. Българистични простори, Велико Търново/Пловдив, 2007, 59 – 67.
58. За въпросите около предпоставките за почит към иконите, същността на изображенията им и иконоборчеството вж. Успенски, Л. Богословие на иконата, С., 2006; Клирис, С. От портрета до иконата, С., 2008.

59. Успенски, Л. Богословие..., с. 77 и срв.; Клирис, С. От портрета..., с. 77 – 85.
60. Лихачова, В. Изкуството на Византия, С., 1987, с. 91 – 92. Съмнителен изглежда въпросът дали във Византия са употребявали наричници с иконографски и технологични напътствия, каквито са по-късните ерминии. Понятието в това си значение се появява едва пред XVIII в., докато във Византийската империя така са се наричали тълкуванията на Св. Писание. За известните от XV в. и по-късно наричници се употребяват названията „типик“, „сказание“ и др. Знанията най-вероятно са се предавали устно и в духа на доминиращата без реална алтернатива естетика, чието богословско осмисляне е ясно засвидетелствано в редица писмени паметници – срв. Мутафов, Е. Имало ли е ерминии във Византия, В: Проблеми на изкуството, кн. 1, 2001, с. 37 – 42; Клирис, С. От портрета..., с. 67 – 68 и Бичков, В. Под покроба на света София. Духовно-естетическите основи на иконата, С., 2006, с. 11 – 40.
61. Успенски, Л. Богословие..., с. 119 – 154; Клирис, С. От портрета..., с. 24 – 58, Бичков, В. Под покроба на света София, с. 48 – 55.
62. За развитието на православното средновековно изобразително изкуство във Византия и България, както и за негови примери срв. Успенски, Л. Богословие на иконата, Лихачова, В. Изкуството на Византия, Лазарев, В.Н. История византийской живописи, Москва, 1986, История на българското изобразително изкуство, С., 1976, (авт. кол.); Божков, А. Българската икона, С., 1984 и Василюев, А. Български светци в изобразителното изкуство, С., 1987 и др.

## WHAT IS THE EASTERN ORTHODOX MONASTIC CULTURE AND WHAT ARE ITS ELEMENTS. LOOK AT MEDIEVAL BULGARIA PART 1

**Abstract.** The research examines the characteristics of monastic life and attempts to define the term “Orthodox monastic culture.” The author concludes that monasticism is an emanation of Orthodoxy and the peak of human effort for assimilation of God by His grace. Expression of the high monastic ideal is found in Christian literature, especially patericons, biographies of saints, moralizing teachings, monastic rules, etc.. This literature, together with Orthodox art of paintings and icons and spiritual content of Orthodox liturgy, are the areas where the content of monastic culture is most fully presented. In these three focuses has been verbally framing, displaying and attempting to experience the ideal which is the core of a perfect Christian and respectively monastic life – holiness.

**Georgi Kanev**

✉ Sofia University „St. Kliment Ohridski“  
15, Tsar Osvoboditel Blvd.  
1504, Sofia, Bulgaria  
E-mail: georgi\_kanev1@abv.bg